

# RITUAL DE INICIAÇÃO MASCULINA DOS WAIMIRI-ATROARI<sup>1</sup>

EDSON TOSTA MATAREZIO FILHO<sup>2</sup>

## INTRODUÇÃO

O texto que segue está pautado em minha dissertação de mestrado de cunho bibliográfico<sup>3</sup> (Matarezio Filho 2010). Este trabalho faz uma reflexão sobre a noção de pessoa dos índios Waimiri-Atroari, com um foco no ritual de iniciação masculina. Para tanto, abordo o ritual como um momento de aquecimento das trocas simbólicas deste grupo, em que o menino iniciado *incorpora*<sup>4</sup> diversas perspectivas ou “pessoas” em diversas escalas, tornando-se, dessa forma, um homem adulto casável. O foco da análise relaciona as performances dos cantos – que evocam animais, plantas, humanos e não humanos – com algumas qualidades e hábitos dos seres evocados.

---

**1** Este texto é baseado nas “considerações finais” de minha dissertação intitulada “Ritual e Pessoa entre os Waimiri-Atroari” (<http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8134/tde-21102010-094714/pt-br.php>). O texto original, além de um balanço etnográfico do ritual, traz considerações sobre o sistema de alianças deste povo, uma demonstração de transformações entre mito e ritual waimiri-atroari e compara diversos termos de classificação social dos povos de língua Caribe, apontando suas diferenças.

**2** Doutorando no PPGAS/USP e Mestre em Antropologia Social pelo PPGAS/USP. E-mail: sociais@hotmail.com.

**3** Para acessar a versão completa da dissertação em PDF: <http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8134/tde-21102010-094714/pt-br.php>.

**4** Utilizo aqui o neologismo *incorporar*, cunhado por Viveiros de Castro (2002a, 374, nota 32), assumindo também sua justificativa: “nem ‘encarnar’ nem ‘incorporar’ são realmente adequados”, para explicitar a ideia que desenvolvo neste texto.

Os Waimiri-Atroari são um povo de língua Caribe, estão localizados entre os estados do Amazonas e Roraima, nos vales dos rios afluentes da margem esquerda do Baixo Rio Negro. Sua população ultrapassa atualmente as 1.300 pessoas distribuídas em cerca de 21 grupos locais ou aldeias (PWA 2007). As festas, chamadas *maryba* – um termo que abrange muitos sentidos, como, música, dança, a história contada na letra da música e a festa propriamente – são promovidas por estes grupos locais e tidas como mais animadas quanto mais distantes são os grupos que delas participam.

O impacto de um ritual de iniciação à vida adulta como este na vida de um menino certamente não encontra paralelo em nosso mundo. Enquanto nós somos sujeitos à escolarização obrigatória e, por isso, nos é vedado o desconhecimento da lei,<sup>5</sup> a dureza da lei entre os primitivos se registra na carne do próprio corpo, é indissociável da “pessoa” (P. Clastres 2003[1973]). O rompimento com a vida infantil é notado imediatamente após o fim da festa de iniciação. No dia posterior a uma festa, não seria improvável se deparar com um garoto, com as costas ainda cicatrizando, de terçado na mão, vestindo as largas botas e o chapéu de seu pai, se dirigindo à floresta e dizendo que vai trabalhar.<sup>6</sup> O açoitamento, que encerra o ritual de iniciação, marca uma passagem radical na vida do menino waimiri-atroari. É a partir do açoitamento que ele irá se inserir paulatinamente no mundo dos adultos.

A iniciação masculina (*bahinja maryba*), diz Silva (2009[1993], 107), transforma “um menino que acaba de aprender a falar, em um afortunado caçador (*mati*)”, um guerreiro e dá a ele as primeiras lições para, quem sabe, se tornar um grande xamã cantor. Ao que tudo indica, o ritual de iniciação transforma um menino que acabou de aprender a falar – quando ainda é considerado

---

5 “A escrita existe em função da lei, a lei habita a escrita; e conhecer uma é não poder mais desconhecer a outra”. (P. Clastres 2003[1973], 195)

6 Este episódio foi relatado a mim por Eneida Santos, linguista que trabalhou com os Waimiri-Atroari, descrevendo a atitude de um menino recém-iniciado à vida adulta.

*pirenîpa*, classificação que abrange aproximadamente a idade de um a cinco anos – num *bahinja-tahapa*, classificação das crianças entre cinco e dez anos, mais ou menos. Nesta idade, a criança começa a acompanhar seus pais para, como eles dizem, “começar a aprender”. Antes de se tornar *tahapa*, o garoto ainda estaria em sua infância (*bahîñeme*, “pequeno mesmo”), o *bahinja maryba* marcaria a entrada da criança nesta categoria que se opõe a todas as classificações anteriores. Isto é, a iniciação transformaria o neófito num caçador casadouro, já que a categoria seguinte à *tahapa* é *tahamapa*, que é atingida quando o jovem se casa, independente da idade (Silva 2009[1993], 140-141).

#### A CHEGADA – “GUERRA PACIFICAMENTE RESOLVIDA” OU PRIMEIRA RELAÇÃO “DESEMBRULHADA”

Os “parceiros rituais” são designados pela palavra *paxira*, um provável cognato do termo *pawana*, praticamente onipresente entre os povos caribe-guianenses.<sup>7</sup> *Paxira* é glosado com um termo utilizado para designar um “cunhado distante” (*parim*) (Silva 2009, 110). Esta categoria de afim, portanto, faz uma espécie de “ponte” para fora do grupo local. A análise do ritual nos mostrará que a relação entre parceiros rituais é uma codificação específica da afinidade potencial, ou seja, a “linha de fissão” do

---

<sup>7</sup> Segundo Dreyfus (1993, 24), existem registros da relação *pawana* desde o século XVII: “Até o século XVII, ela [a guerra] repousava na captura recíproca, entre inimigos não ocasionais, de prisioneiros de guerra para a realização de rituais antropofágicos; no rapto, igualmente recíproco, de esposas; e nas trocas de bens regulamentadas por uma parceria comercial graças à qual dois indivíduos se davam salvaguardas mútuas e obtinham reciprocamente bens preciosos de suas respectivas aldeias, mesmo em tempo de guerra. Pode-se seguir, através dos séculos e em todos os territórios indígenas a leste do Orenoco, a persistência da instituição graças à palavra *pawana*, que designa o parceiro, registrada entre os Kalinago/Kaliponam das Pequenas Antilhas pelo Padre Breton, em 1665, e considerada em nossos dias por Thomas como em “conceito fundamental” dos Pemon e dos Yekuana. De fato, tanto a palavra quanto a coisa designada são pan-guianenses.”

parentesco waimiri-atroari (Viveiros de Castro 2002a, 156), sua abertura para a mudança.<sup>8</sup>

A chegada dos convidados ao ritual se dá como uma invasão guerreira. Eles chegam para a festa como “inimigos”: armados para a guerra. Adiante mostrarei que estes convidados são, pouco a pouco, afinizados e *encorporados*. Assim, para tornar-se parte do “nós” waimiri-atroari, para tornar-se um consanguíneo, o menino deve ser fabricado enquanto tal, sendo que a contrapartida desta fabricação é a ‘contrainvenção’ da afinidade.

Trazem também consigo uma grande quantidade de carne moqueada – como contrapartida dos mingaus que receberão dos anfitriões<sup>9</sup> – que é entregue às mulheres e será consumida durante o ritual. Uma imagem invertida disso também aparece no mito waimiri-atroari da Cobra Grande, o Xiriminja. Afinal, neste mito é a Cobra Grande, ou uma multiplicidade de cobras,<sup>10</sup> quem vem pacificamente para a aldeia para a iniciação de seu neto e são recebidos como futuros cunhados do grupo. Mas o que a Cobra Grande traz são as plantas cultivadas pelos Waimiri-Atroari. Com relação aos “parceiros rituais”, penso que, ao entregarem a carne moqueada, ouvirem as falas cerimoniais e serem recebidos de braços abertos pelos neófitos, eles sofrem um primeiro processo de englobamento pelo grupo local que os recebe, de inimigos passam a ser afins do grupo. Este é o primeiro “desembrulhar” da pessoa waimiri-atroari, esboçado no esquema que apresento adiante.

---

8 “[A] afinidade potencial, isto é, a afinidade em sua plena potência. É ela que faz a ponte entre o parentesco e seu exterior” (Viveiros de Castro 2002a, 152).

9 “*Nós levamos a carne e o pessoal tem que dar o mingau...*”, assim relata um informante a Do Vale (2002, 70).

10 “Num devir-animal, estamos sempre lidando com uma matilha, um bando, uma população, um povoamento, em suma, com uma multiplicidade” (Deleuze e Guattari 1997, 19).

## A ENTRADA NO “MUNDO DOS SONHOS”

A partir do momento em que o xamã coloca o cesto *matyty* na cabeça dos meninos – cesto que foi doado pela Cobra Grande no mito e que é feito de sua pele (*bixi*) – que os devires xamânicos entram em cena no ritual.<sup>11</sup> A importância deste cesto encontra paralelo no cesto que leva as carnes para o ritual de iniciação masculina dos Panare, povo também caribe-guianense. Afinal, a primeira parte deste ritual é homônima aos cestos panare, *Murankineto* (Henley 2001, 203). O que ocorre com a colocação do cesto é uma entrada das crianças waimiri-atroari no “mundo dos sonhos” (Do Valle 2002, 92-3) ou, como poderia ser pensado, “mundo da continuidade”.

Os grafismos (*benry*) que estes cestos exibem foram dados pela Cobra Grande aos Waimiri-Atroari. São utilizados nos corpos das pessoas também. O *matyty* seria uma espécie de *imópon*, “o meio pelo qual as metamorfoses se efetivam”, no dizer dos Wayana, segundo Van Velthem (1995, 134). Nas palavras desta antropóloga, “lcriada pelos demiurgos, vestir e despir diferentes *imópon* representa um fato corriqueiro nos tempos primevos, uma vez que os demiurgos estavam contínua e literalmente “na pele dos outros” e mais raramente em sua própria pele”. Ao pôr o *matyty* na cabeça ou as carnes moqueadas dentro dele, evoca-se a potência transformadora da Cobra Grande, “veste-se sua pele”. No mesmo sentido em que para os Wayana “a criação de um novo indivíduo pressupõe a ‘fabricação de uma pele’” (Van Velthem 1995, 158), a epiderme do neófito waimiri-atroari é manipulada durante todo o ritual: banhos, polvilhamento, unções, picaduras de formigas, o açoitamento final etc.

De acordo com Lévi-Strauss (1967, 609), o mito efetuaría a passagem do contínuo ao descontínuo, enquanto o ritual operaria uma

---

<sup>11</sup> “É interessante notar que as cobras, entre os índios das Guianas, são reputadas imortais, por sua capacidade de trocar de pele; assim sendo, a partilha da pele, que confere diferenciação, poderia ser vista como uma garantia de reprodução social, um dos muitos significados da imortalidade” (Farage 1986, 198).

reversão disto, transformaria o descontínuo em contínuo. O que o cesto opera, portanto, é uma passagem para o mundo altamente transformacional dos sonhos – como mencionei, “mundo da continuidade” –, em que as transformações são possíveis como as transformações que ocorrem no mito, onde as qualidades que se deseja apropriar circulam e conformam os futuros homens do grupo. Instante em que ocorre uma espécie de redistribuição de atributos, o ritual é um momento em que as qualidades – que foram adquiridas “antigamente” e são narradas nos mitos – podem ser realocadas em benefício da fabricação de pessoas específicas. Por se tratar de uma inserção no “mundo dos sonhos”, tudo leva a crer que seja um ambiente onde circulam os *akaha* – duplos, imagens oníricas – que povoam o universo (Matarezio Filho 2010, 92,

O ritual é o início do aprendizado de controle autônomo de si, como destacado por Overing (1987) entre os Piaroa.<sup>12</sup> Assim ele é conduzido ao mundo do “nós” waimiri-atroari, seu corpo é domesticado, torna-se um corpo de “gente”, de verdadeiro *kinja* (gente/pessoa). A posição de *kinja* é alcançada, então, através de uma mistura de afecções distintas, cuja composição é controlada pelo xamã cantor (*eremy*). O ritual se insere, portanto, numa “economia de afetos transespecíficos que ignoram a ordem natural das espécies e suas sínteses limitativas, conectando-nos por disjunção inclusiva com o plano de imanência” (Viveiros de Castro 2007, 118). Tal conexão com o plano de imanência torna as qualidades passíveis de serem redistribuídas ou mesmo predadas de seus atuais portadores. O conceito deleuziano de devir define de maneira exemplar essa aliança contra a natureza.<sup>13</sup> O que podemos notar no ritual é uma espécie de jogo enganador das entidades evocadas pelo xamã, para que suas qualidades

---

**12** Relatos expostos por Farage (1986) sobre diversas provas de chefes/guerreiros guianenses também enfatizam este controle.

**13** “Devir (...) é uma participação “antinatural” (*contre nature*) entre o homem e a natureza, movimento instantâneo, não processivo, de captura, de simbiose, uma conexão transversal entre heterogêneos.” (Viveiros de Castro 2007, 117)

sejam predadas e elas não façam nenhum mal aos participantes.<sup>14</sup> O xamã cantor, *eremy*, também chamado *maryba iapremy*, que pode ser traduzido como “dono do ritual”, é o responsável pelo desenrolar seguro de toda a festa. Seu controle sobre o ritual se estende desde o conhecimento da sequência de *marybas* que serão cantadas e dançadas, até a qualidade e quantidade de alimento e água que os meninos (e seus pais) irão consumir.

Os devires xamânicos não humanos se apresentam, a partir desta colocação do cesto na cabeça dos meninos, num xamã mediador, portador de uma fala anômala, que comunica entre seres distintos do cosmos. Uma vez no “mundo dos sonhos”, o xamã-onça trava uma luta com uma vespa (*panana*). Esta é a primeira transformação do xamã.<sup>15</sup> O xamã-onça “encena” (ou entoa, já que isto é dito no canto) o animal que mexe num vespeiro, e que é afugentado a ferroadas pelas cabas. No canto entoado pelo xamã, após a onça ser picada, ela sai para caçar. Na descrição de Do Vale (2002, 93), depois de ser ferrado pelos insetos, o xamã-onça mostra aos meninos “como se ataca o jacaré, quais os passos e botes desferidos durante a caçada, e acaba vencendo o réptil. Após a luta e saciada a fome, ela dorme.” No instante em que o xamã-onça é ferrado pela *panana*, os meninos são submetidos ao suporte (*iaty ieky* – recipiente/suporte de formiga) contendo as formigas tucandeiras (*iky*, *Paraponera Clavata*)<sup>16</sup>, ou seja, são instiladas

---

**14** Um exemplo disto é expresso pelo informante de Espínola (1995, 94), quando diz que nas *iorý maryba* (literalmente, “ritual dos ossos”, funeral) “as músicas do ritual são músicas do Irkwa [um dos espíritos do morto], porque assim ele pensa que esta é uma aldeia dele e não vem fazer mal (...) o Irkwa está presente, é uma ameaça para o morto e para a aldeia.”

**15** Não se trata de imitação, representação ou metamorfose, seria um “comportamento ou etologia ‘tipo-onça’” (Rodgers 2002, 101-102), um afeto. Como bem define Viveiros de Castro (2007, 116), “estar implicado em um devir-onça não é a mesma coisa que virar uma onça (...) tão logo o homem se torna um jaguar, o jaguar não está mais lá.”

**16** As *Paraponera Clavata* são as maiores formigas do mundo (Haddad Junior et al. 2005, 237). São pacíficas, até que se sintam ameaçadas. Têm como inimigos naturais outras colônias da mesma espécie. Guardam diversas semelhanças com as vespas, inclusive sua potência do veneno, sendo mesmo chamada de “vespa sem asas” (*wingless wasp*). Sua picada é a mais dolorosa e debilitadora de todos os insetos (Morgan, s/d).

neles as potências predatória destas perigosas formigas. Podemos formular, então, a seguinte proporção, onça : *panana* :: neófito : tucandeiras. Ao que tudo indica, este canto do ritual afirma que, assim como a poderosa onça foi picada pela *panana* e melhorou sua sorte na caça, as ferroadas das formigas farão de vocês grandes caçadores, como as onças são. No entanto, e a um só tempo, os meninos são inoculados com o veneno das formigas, insetos altamente sociáveis, o que mostra que a proporção anterior não é tão simples assim. A carne da onça não é comestível (Mazurek 2001, 31) – como a do gavião-real –, nem ritual, nem cotidianamente, porque não é uma afecção desejável de se *encorporar*. Ou seja, deseja-se ser um bom caçador como uma onça, mas não à custa de ser um predador solitário.

As formigas aparecem também no mito a “história da guerra”. Nele, o povo-formiga, paradigma do grupo guerreiro, é dizimado pelos Waimiri-Atroari, que capturam sua potência guerreira. Como afirma Jara (1990), entre os Caribe e em grande parte dos povos amazônicos, as formigas são mensageiras entre o subterrâneo e a selva.<sup>17</sup> Elas aparecem também no mito da Cobra Grande como as filhas que não foram pescadas pelo herói do mito. No limite, portanto, as potências caçadoras/guerreiras têm sua origem na Cobra Grande, as formigas fazem a mediação atual destas qualidades e os *kinja*. No mito, a flecheira, matéria-prima das flechas, condição da caça/guerra, foi trazida pelo Xiriminja; no ritual, as formigas complementam esta condição com seu veneno inoculado nos pequenos caçadores.

O verbo em waimiri-atroari usado para designar a ferrada de uma formiga (*pyryse*) é o mesmo utilizado para designar algo assado. Ou seja, a ação aplicada à caça, de assá-la – não necessariamente moqueá-la – corresponde à mesma ação que é imposta

---

**17** Apesar do intenso uso ritual das formigas e vespas (cf. Rodgers (2002), Jara (1990) e Farage (1986), para referências mais recentes; Roth (1925) e De Goeje apud Jara (1990), para as mais antigas), pouco se explorou a importância destes insetos entre os ameríndios. Em Matarezio Filho 2010, 113-125, procurei desenvolver este ponto.



ao menino pelas picaduras das formigas. Assar o animal caçado, assim como moqueá-lo, implica uma transformação da carne do bicho, aproximando-o do polo da cultura,<sup>18</sup> no sentido que a partícula *kaha*, que veremos em seguida, agrega ao termo em que está empregada. Neste sentido, os meninos são ‘assados’ para tornarem-se adultos. Algo próximo do que acontece com a criança Kaxinawá quando é cozida no ventre materno (Lagrou 2007). Farage (1986, 217) também relata, nas provas de investidura de chefes entre os Caribes, que, depois de passar por açoites e se deitar numa rede com “inacreditáveis quantidades de formigas”, uma última prova consistia no cozimento do futuro chefe, caso sobrevivesse, num jirau com seu corpo envolto em folhas de bananeira.

Os cantos do xamã durante o ritual evocam os mais diversos animais, plantas, humanos e não humanos. Investiguei detalhadamente as sequências de canções que compõem o ritual de iniciação ao longo do terceiro capítulo da dissertação em que se baseia este texto. Nos limites deste artigo, exemplificarei com um último animal. O canto que se segue ao da mandioca, e após uma rodada de mingau, é o do quati (*kwaxi*). O xamã cantor mostra aos *bahinja* como este animal “dorme, como arruma seu ninho, como come, tudo isto tendo no meio os *bahinja* sobre os quais jogarão as folhas prediletas comidas por este animal” (Do Vale 2002, 94). Ou seja, os meninos, ao que parece, são tratados como filhotes de quati. Isto fica mais evidente na próxima *mary-ba*, a do gavião-real, que examinaremos mais detalhadamente.

O gavião-real, *kwany* (*Harpia harpyja*), é a ave de rapina mais poderosa do mundo, com audição e visão extremamente aguçadas (Sick 1997, 243). A influência desta ave entre os ameríndios

---

**18** Utilizo aqui a oposição entre natureza e cultura como termos analíticos. Isto pressupõe que estes dois domínios – se é que existe algo próximo disto para este povo –, ainda carecem de uma investigação etnográfica entre os Waimiri-Atroari para um melhor “reembaralhamento das cartas conceituais” (Viveiros de Castro 2002, 348). Para uma discussão geral sobre a oposição natureza/cultura em Lévi-Strauss e seus rendimentos entre os ameríndios, recomendo o artigo de Descola intitulado *As duas naturezas* de Lévi-Strauss, de 2011.

se estende por toda a área em que habita. Zerries (1962) mostra, através de diversos exemplos etnográficos sul-ameríndios, que o que se deseja é capturar as potências predadoras da *harpia*, manipulando suas penas, garras, carne, gordura, olhos, cabeça, bico etc. Enfim, as partes do corpo do gavião-real passam por tratamentos mágicos que transferem as habilidades na localização e captura da preza, notáveis nesta ave, para o beneficiário do ritual. Com os Waimiri-Atroari, não se dá de forma diferente.

As garras e os bicos queimados desta ave são misturados à infusão (*karaweri*, cf. abaixo) que será utilizada no banho do neófito ao final do ritual, composta por vários “remédios”, usada também nas pinturas corporais durante as *maryba*. Podemos notar, portanto, que o xamanismo waimiri-atroari está muito ligado ao gavião-real. O *beri*, cocar usado pelos xamãs cantores (*eremy*), um de seus poucos adornos, é feito de penas de gavião-real e arara (*maba*). Feito de penas de arara, um animal domesticado pelos índios e inofensivo, mas com uma capacidade vocal aguçada, como deve ter um xamã cantor; e penas de gavião-real, o maior e mais letal predador do céu, podendo ser situado – ao lado da onça, seu congênere terrestre; e do Irikwa, seu congênere sobrenatural – no polo mais extremo da predação.

Onde residiria, então, segundo o pensamento waimiri-atroari, este poder predatório do gavião-real? Esta ave porta em suas garras a pior causa de doenças conhecida pelos Waimiri-Atroari, o *maš'ki*. Nas palavras de um informante de Espinola, o “gavião-real era *kinja* e deu o *ma'xi* para o *kinja*. Ele usava, colocava na unha dele. Então *kinja* pegava no braço de outro *kinja*, arranhava um pouco e aí ficava doente. O *ma'xi* fica na unha. Isso era antigamente, acontecia” (1995, 120). *Maš'ki*, é a causa das doenças, o que provoca dores no corpo, ‘*kam a* (Baines1991 [1988], 158, nota 95). Também é traduzido simplesmente como doença, veneno, feitiço. Isto atesta o perigo que envolve o poder desta ave. Contudo, nesta altura do ritual, o xamã-*kwany* aparece para alimentar seus “filhotes”. O *eremy-kwany* (xamã cantor + gavião-real) desce do céu, com os braços abertos, em voos rasantés, circula por toda a maloca. “Com um cuidado especial,

representam o ciclo destas grandes aves de rapina, como elas fazem seus ninhos, a desova, como chocam seus ovos e alimentam seus filhotes. A essa altura, os *bahinja* são rodeados por folhas como se estivessem no centro do ninho. Os *eremy* pedem comida, vem o *matyty* com as carnes. Alimentam os meninos como o gavião-real alimenta os seus filhotes” (Do Vale 2002, 94). Neste momento, os *bahinja* são as próprias crias dos gaviões-reais. Mas, assim como aconteceu no início com a onça, não se deseja criar gaviões em casa; para isso, o excesso de veneno inerente às garras do *kwany* será extraído pelo açoite (*behe*), ao fim do ritual. O mesmo processo que o tipiti (*matepi*) opera na massa venenosa da mandioca (*minja behe*). Temos na figura do cantor, portanto, beleza (arara/canto) e monstruosidade (gavião-real/veneno). A mesma dualidade qualifica o veneno.<sup>19</sup>

#### FABRICANDO UM *KINJA*, ‘GENTE’ DE VERDADE OU UMA PERSPECTIVA

O ritual evidencia uma determinada concepção de humanidade, evocada pelo pronome cosmológico *kinja*. Uma posição ou perspectiva que – como mostram os mitos, pode ser perdida – durante o ritual é atualizada. No mito, ou seja, no tempo anterior aos animais se transformarem no que são hoje, alguns animais perderam seu estatuto de humanos, por justamente se comportarem como animais. Como o herói Kwaura, que quase se transforma

---

**19** “Nota-se, ademais, que toda essa agência revela-se pelo seu caráter moralmente ambíguo, qual seja, pela sua faculdade ao mesmo tempo de agredir e reparar agressões, pela sua capacidade a um só tempo de produzir beleza (arte) e monstruosidade (doença), o que implica uma contiguidade entre o princípio agressor e seu antídoto, em suma, entre beleza e ferocidade” (Sztutman 2005, 176). Guss também comenta esta dualidade do xamã guianense, dualidade que acompanha o xamanismo guianense e sua condição venenosa/transformadora: “In each of these instances, **poison is an essence that can be used for either good or evil**. Like the ‘medicines’ contained in the shaman’s pouch, it can either give life or take it. It is the perfect symbol of nature, a potentially deadly substance that must be controlled and integrated if man is to survive. Yet in this sense it is also a symbol of culture itself, for it is in poison that the polarities of life and death are united. Like culture, poison is an agent of transformation, synthesizing and integrating in order to produce new forms” (Guss 1989, 105, grifos meus).

em porco-do-mato ao ser capturado por uma manada de porcos (Fonseca e Fonseca s/d, 40-1/III). O herói começa a entender a língua dos porcos, a comer como eles, e quase se relaciona sexualmente com um deles. Pelo mesmo motivo, o outro herói mítico, Paxe, teve de matar sua esposa que estava cantando no roçado, revelando, portanto, sua natureza animal e colocando em risco a humanidade do herói. Afinal, este não é o lugar de gente cantar. Ou no mito do Xiriminja, a Cobra Grande, em que o menino também quase é iniciado por seu avô cobra. Durante este ritual malogrado, ao perceber a membrana entre os dedos do garoto, revelando seu parentesco com os seres aquáticos, os *kinja* expulsam a multiplicidade, a população de cobras para o rio, devido ao risco de transformação por contágio (Matarezio Filho 2010, 194/ss). Como aconteceu com o já mencionado herói mítico Kwaura, que se deixou levar por um bando de queixadas. Trata-se, portanto, nos termos de Deleuze e Guatarri (1997, 21), da potência contagiosa de matilha que “faz vacilar o eu”.

Os Waimiri-Atroari utilizam a palavra *kinje'me* para indicar que o agente que está *contagiado* pelo afeto de *kinja* agirá e se apreenderá como um *kinja*, isto é, como “gente”, uma “pessoa”, nas palavras de Viveiros de Castro (1996, 126), com “as capacidades de intencionalidade consciente e de ‘agência’ que definem a posição de sujeito”, além de forma corporal humana e cultura. Enfim, *kinje'me* indica a “condição social de pessoa” (1996, 125).<sup>20</sup> Para demonstrar que está agenciado por este ponto de vista, a pessoa deverá alimentar-se de mingau de banana e outras “comidas de gente” (*kinja ipa*), cantar *maryba* durante as festas, casar-se com *kinja*, acatar as interdições alimentares e sexuais, falar língua de gente (*kinja iara*) etc. Caso contrário, se não manifestar algum destes atributos, será indício de que outro afeto está se sobrepondo ao *kinje'me*.

---

**20** Podemos fracionar a palavra, de acordo com Bruno, da seguinte maneira: *kinje\_* = pessoa/gente, *\_e'me* = valorativo (valuative). Segundo esta linguista, *\_e'me* é um “derivational morpheme valuative” [morfema derivacional valorativo], “(...) the valuative *\_e'me*, when used for persons and animals, indicates that they are alive; when used with objects, it indicates that they are still good to use” (Bruno 2003, 74).

E o maior perigo são os animais considerados como tendo um *akaha* forte, palavra que podemos traduzir como “espírito”, “alma”, “sombra”, “imagem”, “fotografia”, “desenho”, “duplo”, “representação mental” (Baines 1991 [1988], 140; 1993, 21, nota 26). Mas que também podemos encontrar uma provável cogação com os termos utilizados para se referir a algo fabricado, “feito”, resultado de uma preparação, da indústria de alguém, que foi cozido, tecido, trançado. *Akaha*, dessa maneira, poderia ser pensado como uma imagem “produzida”, de pessoas e coisas. Dois termos utilizados para designar tipos de cestos também possuem a palavra em questão, *wahia kaha* (cesto usado no ritual da primeira menstruação) e *wyxi kaha* (cesto para guardar material de confecção da tanga). Outros exemplos de alimento “produzido” são: *minja kaha*, traduzido como tapioca, ou seja, *minja* = mandioca + *kaha* = “produzida” ou *amkaha* = migau cozido (Bruno s/d, 15-16). O verbo para “moquear” na língua waimiri-atroari é *akase*. “Moqueado” é referido como *aakaha*. Com isso, “carne moqueada” ou “carne produzida”, que, segundo Lévi-Strauss, representa o modo de cozimento mais cultural entre os povos guianenses,<sup>21</sup> pode ser traduzida em waimiri-atroari como *wyty iaakaha* (Bruno s/d, 2). Mas também “tornar a carne apenas o *akaha* do animal morto”.

Sabemos que a fumaça do breu para os Waimiri-Atroari – e do tabaco para os ameríndios de uma maneira geral, assim como as benzeduras do xamã Makuna na caça<sup>22</sup> – possui propriedades terapêuticas e de profilaxia contra espíritos daninhos, como os

**21** Vejamos a passagem esclarecedora de Lévi-Strauss (2006 [1968], 441): “Tal como formulada pelos indígenas guianeses, a problemática do defumado envolve um paradoxo do mesmo tipo. Pois de um lado, o defumado é, de todos os modos de cozimento, o que mais se aproxima da categoria abstrata do cozido, e já que a oposição entre cru e cozido se mostra homóloga à oposição entre natureza e cultura, ele representa o modo de cozimento mais cultural, ao mesmo tempo o mais estimado na prática indígena.” E é moqueando que se preparam as carnes consumidas no ritual waimiri-atroari.

**22** “A través de la bendición los hombres transforman personas-animales en comida humana, y así afirman su humanidad” (Árhem 1996, 225). O breu utilizado pelos Waimiri-Atroari chama-se *wara’a*, uma denominação comum às diversas espécies de *Protium* da família das Burseraceae.

*irikwa*, no caso dos Waimiri-Atroari. O que estou tentando mostrar é que este processo de defumação da carne provavelmente serve para eliminar o *irikwa* da caça (Bruno s/d. nota 12), seu duplo nocivo, sobrando apenas a “carne de espírito” ou “carne de *akaha*” (*wyty iaakaha*) para ser consumida no ritual. Da mesma forma que os Yudjá, povo de língua tupi, chamam a carne preparada para comer de “carne de espírito”, *ãwã atya*, (Lima 2005, 281). Assim, apesar do perigo que pode proporcionar o *akaha* de um animal, quando ele é servido durante o ritual, pelas mãos do *eremy* e dentro de um cesto exclusivo dos iniciados (*matyty*), o mesmo cesto que transportou os meninos ao “mundo dos sonhos” – os demais comensais se alimentam das carnes trazidas no cesto denominado *samedá* –, é a via segura de se adquirir as qualidades (afecções) desejáveis dos animais. O ritual, portanto, cria esta potência na carne moqueada, que, em momentos ordinários da vida, é apenas alimento.

#### CULINÁRIA DO VENENO: O PROCESSAMENTO DA MANDIOCA E A FABRICAÇÃO DO GUERREIRO

Retomado o exemplo de uso da expressão *minja kaha* (tapioca), veremos que o exemplo mencionado não foi fortuito. Uma das principais hipóteses que elaborei em Matarezio Filho (2010) é o provável paralelo que se percebe entre a produção da tapioca e a produção dos futuros caçadores/guerreiros do grupo. Seria a versão waimiri-atroari da construção social do guerreiro entre os índios guianenses. O açoitamento pode ser visto como remetendo ao processo de espremer a massa de tapioca para retirar seu excesso de veneno, seus traços selvagens, não domesticados. O que encontra paralelo nos mitos caribe-guianense, como no mito piaroa em que Wahari – senhor do mundo terrestre e detentor de forças controladas e benevolentes – para se casar com a filha de Kuemoi – demiurgo do mundo subaquático e detentor das forças descontroladas, perigosas, venenosas e selvagens da cultura – precisou limpar as piranhas e os peixes envenenados do ventre da moça (Overing 2002 [1984]). O mesmo fez o herói do mito da Cobra Grande

waimiri-atroari (Xiriminja), retirando os escorpiões que estavam na vagina da filha do Xiriminja e domesticando-a, antes de ter relações com ela.

A palavra *kaha* qualifica, como vimos, algo como ‘produzido’. Contudo, existe uma fase intermediária do preparo da tapioca que se chama *minja behe*, a massa da mandioca. É a fase do processo de fabricação da tapioca em que a raiz ainda apresenta traços de veneno (*cyanogenic glycosides*), portanto deverá ser ralada, lavada e espremida no tipiti (*matepi*), para então ser consumida. O *behe* relaciona terminologicamente a massa de mandioca ainda envenenada, *minja behe*, com o açoitamento do ritual de iniciação do menino, o *behe maryba*, sendo *behe* o próprio nome do açoitamento. O que acontece com o iniciando durante o ritual, portanto, é um processo de retirada de seu excesso de veneno, inoculado pelas formigas. O tipiti marca a passagem de uma matéria selvagem e tóxica ao alimento domesticado, desintoxicado. O menino, assim como a massa da mandioca brava (*minja behe*), ao passar pelo *behe*, o açoitamento, também é “desintoxicado”, torna-se “gente”, vira *kinja*. É o que Guss chama de “multirreferencialidade das formas simbólicas repetidas numa manifestação cultural após a outra” (Guss 1989, 169, tradução minha). Um padrão de significação permeia estas “fabricações”, estes processos de extração do impuro, do bruto, da natureza para conformar a cultura. A “canibalização” que deve digerir, retirando as toxinas e impurezas da matéria selvagem, e compor as novas pessoas com as qualidades escolhidas na diversidade de potências das outras gentes que habitam o mundo. Diria, fazendo coro às conclusões de Viveiros de Castro, que é o padrão da predação do exterior o que norteia esta composição das pessoas do grupo.

No ritual, o menino é inoculado com veneno para se tornar bom caçador, tem uma máxima aproximação da natureza, uma

“máxima animalização” de seu corpo.<sup>23</sup> Mostrei em Matarezio Filho (2010, 134) que o mito kachúyana – povo caribe-guianense geograficamente muito próximo dos Waimiri-Atroari – analisado por Lévi-Strauss (2004 [1964], 314-315), é uma variante do mito do macaco-aranha dos Waimiri-Atroari. Lévi-Strauss o situa num grupo de mitos em que a “natureza e a cultura, a animalidade e a humanidade, tornam-se aqui mutuamente permeáveis. Passa-se livremente e sem obstáculos de um reino ao outro; em vez de existir um abismo entre os dois, misturam-se a ponto de cada termo de um dos reinos evocar imediatamente um termo correlativo no outro reino, próprio para exprimi-lo assim como ele por sua vez o exprime” (Lévi-Strauss 2004 [1964], 316). Estamos diante, portanto, de mitos que estão no limite da descontinuidade, são quase como os ritos, que refundem a descontinuidade imposta pela mitologia. Mas o que proporciona o curto-circuito entre a natureza e a cultura, sua compenetração, é o veneno,<sup>24</sup> o que não está explícito no mito do macaco-aranha waimiri-atroari, mas em sua variante kachúyana.

Entretanto, ao findar o ritual, o neófito precisa voltar ao polo da cultura, o veneno (ou o sangue envenenado) deve ser eliminado. Mas somente o excesso, a porção venenosa que permanece em seu corpo deve ser controlada internamente pelo garoto. O veneno está inserido na lógica da vingança, é o “furor guerreiro” ou “sentimento de vingança” que deve ser controlado dentro do

---

**23** “[A] objetivação social máxima dos corpos, sua máxima particularização expressa na decoração e exibição ritual, é ao mesmo tempo sua máxima animalização (...) quando eles são recobertos por plumas, cores, grafismos, máscaras e outras próteses animais” (Viveiros de Castro 2002b, 388-389, grifos meus). Podemos acrescentar a esta lista a inoculação com veneno.

**24** “Entre a natureza e a cultura, o veneno opera uma espécie de curto-circuito. É uma substância natural que, enquanto tal, vem se inserir numa atividade cultural, caça ou pesca, e que a simplifica ao extremo. O veneno ultrapassa o homem e os meios ordinários de que ele dispõe, amplifica seu gesto e antecipa-lhe os efeitos, age mais depressa e de modo mais eficaz. Seria, portanto, compreensível que o pensamento indígena visse nele uma intrusão da natureza na cultura. A primeira invadiria momentaneamente a segunda: por alguns instantes, ocorreria uma operação conjunta, onde suas partes respectivas seriam indiscerníveis” (Lévi-Strauss 2004 [1964], 317, grifos meus).



próprio guerreiro.<sup>25</sup> Deve-se fazer uso do veneno no momento oportuno, mesmo na caça animal, apesar dos Waimiri-Atroari conhecerem uma variedade de venenos, seu uso é evitado, pois pode-se voltar contra o próprio caçador. Nas palavras de Farage, “[t]ratar-se-ia antes de **um perigo internamente segregado**, aquilo que estas sociedades produziam como seus instrumentos de guerra: guerreiros e suas flechas envenenadas.” (Farage 1986, 212-213, grifo meu). Poderíamos dizer: internamente segregado dentro da própria pessoa. O veneno, evitado na caça, é inoculado no próprio corpo do neófito. Sua porção venenosa deve ser controlada internamente.<sup>26</sup>

O açoite e o banho final, com uma infusão (*karaweri mynyry* = “sangue de *karaweri*”) composta de remédios antídotos contra veneno e feitiçaria (*maš’ki*), retotalizam, no corpo do iniciado, as várias qualidade de outras gentes capturadas durante o desenrolar da festa, encerram a abertura para o “mundo dos sonhos”. Encerrar o ritual antes do *behe*, o açoitamento, seria aceitar as forças tóxicas da natureza – em todas as formas que foram evocadas no ritual: cantos, carnes moqueadas, veneno de tucandeira, convidados “inimigos” etc. – sem domesticá-las. Assim como o Xiriminja, a Cobra Grande, foi expulso da *maryba* de seu neto ao rasgarem a membrana entre os dedos da criança, marcar as costas do menino com o açoite, ao final do ritual, afasta todas as potências transformadoras e tóxicas que foram evocadas durante a iniciação.

---

**25** É o que diz Farage ao analisar a figura do Kanaimé, o xamã feiteceiro guianense: “vingador humano, doenças, acidentes fatais. Kanaimé é, acima de tudo, um sentimento, um sentimento de vingança que assalta o indivíduo e o impele à ação. Trata-se de um furor guerreiro que, eu diria, tal como o curare, envenena. A analogia entre o veneno e vingador parece repousar fortemente na esfera de sua ação, em ambos os casos sub-reptícia e letal; assim um velho fabricante de curare teria explicado a Humboldt a superioridade do veneno sobre a pólvora: “mata silenciosamente” (apud W. Brett 1868, 140ss)” (Farage 1986, 210).

**26** A hipótese tecida por Farage se alinha perfeitamente com o que tentei mostrar na análise da iniciação do menino waimiri-atroari: “(...) estarei aqui tecendo a hipótese de que a elaboração de guerreiros poderia ser vista como ao equivalente sociológico de uma **culinária do veneno**” (Farage 1986, 213, grifo meu).

Os costumes e as leis, portanto, residem “dentro” da própria pessoa, ou melhor, estão marcados em sua pele. O que vai ao encontro da teoria de Pierre Clastres (2003 [1973]) sobre a flagelação primitiva: imprimir no corpo uma lei social.<sup>27</sup> Todo aprendizado é considerado um processo de domesticação através do qual cada um, lenta e continuamente na vida, controla aspectos de si formando-se uma pessoa (2003 [1973], 176). O rompimento da membrana no mito e o açoite no ritual correspondem a uma mesma “função do sofrimento”. Ambos os atos transformam o menino em um verdadeiro *kinja*: o primeiro elimina sua característica anfíbia, o segundo registra em sua pele o que todo homem *kinja* deve possuir, a marca do segredo confiado pela tribo no corpo. ‘A marca é um obstáculo ao esquecimento, o próprio corpo traz impresso em si os sulcos da lembrança – o corpo é uma memória’. A lei da sociedade primitiva não está apartada da pessoa, todos os homens waimiri-atroari são iniciados da mesma forma, sem exceção.<sup>28</sup> Uma lei que se inscreve no corpo, nos dizeres de Clastres, não é uma lei a que simplesmente se submete; qualquer ato que escape a sua atualização é simplesmente impensado.<sup>29</sup> “E essa lei não separada só pode ser inscrita num espaço não separado: o próprio corpo.” (Clastres 2003 [1973], 200-201/204).

## PESSOA FRACTAL E TROCA DE PERSPECTIVAS

Como mostrei acima, o transcurso do ritual pode ser pensado como um movimento de predação do exterior. Assim, tendo em

---

**27** “There are no courts, no formal council of elders. The Piaroa see custom and law to reside within the person and not without, as the section below on the learning of wizardry will detail” (Overing 1987, 172).

**28** “A lei que eles aprendem a conhecer na dor é a lei da sociedade primitiva, que diz a cada um: ‘Tu não és menos importante nem mais importante do que ninguém’. A lei, inscrita sobre os corpos, afirma a recusa da sociedade primitiva em correr o risco da divisão, o risco de um poder separado dela mesma, ‘de um poder que lhe escaparia’. A lei primitiva, cruelmente ensinada, é uma proibição à desigualdade de que todos se lembrarão. Substância inerente ao grupo, a lei primitiva faz-se substância do indivíduo, vontade pessoal de cumprir a lei” (Clastres 2003 [1973], 203).

**29** Overing (1987, 188) fala sobre os Piaroa exatamente o mesmo: “to do otherwise is unthinkable” ou “to marry correctly is not so much a rule but the natural order of things.”

mente que a afinidade é apenas uma codificação específica da predação canibal, entre os Waimiri-Atroari teríamos esta predação canibal replicada em diversas escalas. Na troca matrimonial, entre afins distantes (*parim*) que se consanguinizam por se tornarem corresidentes (*pañ*). Na troca ritual, entre “parceiros rituais” (*paxira*) e anfitriões (*yaska*). E, finalmente, na *encorporação* das qualidades de outros seres pelos meninos iniciados, principalmente, dos animais moqueados trazidos pelos convidados. Percebemos, com isso, que a existência do universo, da vida, da sociedade, está subordinada ao contato e à mistura adequados entre coisas que são diferentes umas das outras (Overing 2002 [1984]; 1981, 161). E a diferença, como termo superior, engloba hierarquicamente a semelhança. Assim sintetiza Viveiros de Castro: “a necessidade da afinidade é a necessidade do canibalismo (...) englobamento hierárquico do interior do *socius* por seu exterior: do parentesco, via a afinidade potencial, pela inimizade; da ordem local do casamento pela ordem global das trocas simbólicas, onde circulam partes de corpos e propriedades metafísicas; da sociologia em sentido estrito pela cosmologia em sentido lato – em geral, e em suma, da semelhança pela diferença” (Viveiros de Castro 2002, 164). No âmbito deste englobamento, então, que o grupo local – lugar da semelhança, da consanguinidade, “estabilização particular do regime generalizado da diferença” (2002, 164) – se abre para buscar os recursos de conformação das pessoas no exterior.

Um modo interessante de se pensar este ritual é como uma troca de perspectivas, ou uma troca de “pessoas” em escalas diversas da pessoa-como-indivíduo (Kelly 2001, 102). Nesse sentido, uma tendência atual nos trabalhos sobre o tema considera que a “pessoa” ameríndia, bem diferente do indivíduo moderno, seria um tipo de *divíduo*, termo cunhado por Strathern (2006 [1988]). Com isso, evocamos o que Wagner (1991) chamou, no âmbito da noção de pessoa, de “pessoa fractal”, que comportaria, nas palavras de Kelly, “tanto o encerramento de pessoas inteiras em partes de pessoas quanto à replicação de relações entre Eus (*selves*) e Outros (*alters*) em diferentes escalas (intrapessoal, interpessoal e intergrupal): dois lados de uma mesma moeda” (Kelly 2001, 95).

Assim, se, por um lado, um sistema de parentesco, tal como definido por Lévi-Strauss, tem como função a regulação das trocas matrimoniais, informando os indivíduos casáveis e não casáveis (Lévi-Strauss 1965); por outro lado, o parentesco é englobado, como vimos, por outro circuito de trocas, por exemplo, o de “partes” de pessoas (Viveiros de Castro 2002a, 105). No entanto, neste caso não devemos pensar em todo e parte como termos de uma oposição, porque as “partes” são o “todo” em diferentes escalas. Não estamos tratando nem do indivíduo, nem do grupo, nem parte, nem todo, nem singular, nem plural. Seu começo e fim são arbitrários. A pessoa fractal é um ponto de referência, uma seção arbitrária (um ser humano, um clã, um grupo doméstico etc.) num certo campo relacional.<sup>30</sup>

A ideia de autossimilaridade escalar, ou seja, “figuras que apresentem a mesma forma em diferentes escalas” (Kelly 2001, 127, nota 1), implica que a pessoa-como-parte encerra uma pessoa inteira, e ao ser trocada modifica o corpo de outra pessoa-como-indivíduo, ocasionando, por sua vez, uma mudança de perspectiva. No caso do ritual analisado, por exemplo, o menino torna-se um homem adulto. Dessa maneira, se, no perspectivismo ameríndio, o corpo é a sede da perspectiva (Viveiros de Castro 2002b, 380), o que o menino ingere durante a iniciação (*bahinja maryba*) são “partes-todo” do corpo de animais e plantas, ou seja, perspectivas outras. Assim, durante o ritual, a carne moqueada do animal é “afinizada”

---

**30** Segundo Wagner, “‘fractal person’, an entity whose (external) relationships with others are integral (internal) to it” (Wagner 1991, 159). Ou, na interpretação de Lima: “Ela só se evidencia por sua relação com outras, depende das relações externas que tem com outras e, o principal, suas relações externas são suas próprias relações internas, as mesmas que a constituem por dentro. Wagner propôs designá-las como “relações integrais” (*integral relationship*). Não é qualquer relação, portanto, que pode originar uma pessoa fractal, somente aquela capaz de constituir o seu dentro e seu fora, absorver o seu exterior, bem como projetar o seu interior para o seu lado de fora.” (Wagner 2005, 121-122)

para ser incorporada e incorporada para ser “consanguinizada”.<sup>31</sup> Isto é, como veremos no esquema abaixo, este é o percurso de assimilação (*encorporação*) das capacidades (afecções) de outros não humanos durante a iniciação do menino à vida adulta. Mesmo percurso traçado por um afim que, através do casamento e da coresidência, torna-se um consanguíneo, poderíamos dizer, é *encorporado* pelo grupo local. Em suma, os “parceiros rituais” (*paxira*) são a forma controlada, segura de relação com o diferente e seu englobamento, sua *encorporação*.

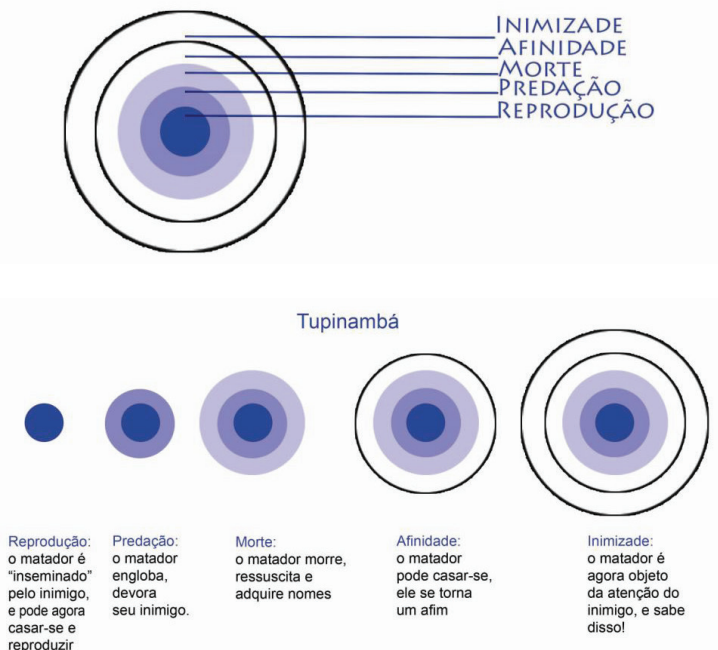
Minha hipótese, inspirada nas análises de Kelly (2001), é a possibilidade de traçar um paralelo entre o inimigo cativo de guerra tupinambá e os *paxira*, os convidados waimiri-atroari que trazem a carne para o ritual. Estes convidados ternarizam a oposição entre consanguíneos e afins, são o termo médio e mediador entre interior e exterior, cognatos e inimigos, coresidentes e estrangeiros (Viveiros de Castro 2002a, 162), o Eu e o Outro. Para compreendermos como se dá esta mediação, devemos “desembrulhar” a pessoa fractal (Kelly 2001, 103), acompanhar o processo de englobamento do Outro pelo Eu. No caso tupinambá, o englobamento do inimigo pelo matador; no caso Waimiri-Atroari, o englobamento dos não humanos e afins pelos iniciados. Consideremos o primeiro para iluminar o segundo caso.

A trajetória do cativo tupinambá, de sua condição de inimigo até sua fusão com o matador pode ser delineada a partir das seguintes relações (Kelly 2001, 103).<sup>32</sup>

---

**31** Vejamos uma passagem esclarecedora de Viveiros de Castro sobre este percurso que vai da extrema inimizade ao seio da consanguinidade: “(...) é preciso afinizar para poder incorporar: seja porque é preciso afastar o demasiado próximo (...), seja porque é necessário determinar o indeterminado, como a vítima sacrificial para os Tupinambá (...). Mais ainda, às vezes, é preciso afinizar para incorporar, e é preciso incorporar para consanguinizar. Penso naqueles muitos sistemas onde as substâncias e as identidades internas são o produto da ‘digestão’ de relações exteriores, postas como condição de possibilidade das primeiras (...)” (Viveiros de Castro 2002a, 167)

**32** A leitura do segundo esquema é feita da direita para a esquerda.



Em linhas gerais, esse "desembrulhar" da pessoa fractal tupinambá ocorre da seguinte maneira: 1) o cativo trazido à aldeia de seu captor era dado como contrapartida aos doadores de esposas ou casado com uma irmã ou filha do captor. Em ambas as situações, o inimigo é afinizado; 2) o cativo é morto por seu captor, que incorpora seu nome/alma; 3) enquanto seu corpo é devorado pelo resto da aldeia; 4) "O matador ressuscitava com um novo nome (...) e, o mais importante de tudo, ele se torna um inimigo. Todas as relações que foram desembrulhadas através do cativo são reconstruídas na pessoa do matador(...)" (Kelly 2001, 106), agora ele pode casar-se e reproduzir-se. Assim, tanto o inimigo cativo quanto o matador são operadores, pessoas divididas, em diferentes momentos do ritual. Num primeiro momento, o inimigo é o significante ou operador da relação, sua substância é objeto de predação e seu nome tomado pelo matador. Em seguida, após a execução do inimigo, os matadores

estão divididos, são também operadores, portanto, “precisam entrar em reclusão, observar restrições alimentares, evitar relações sexuais etc.” (Kelly 2001, 109). Passemos, agora, ao paralelo com a iniciação do menino waimiri-atroari, tentando entendê-la sob esta ótica da *encorporação* do inimigo.

Como vimos, os *paxira* chegam à aldeia como num ataque inimigo. “Desembrulhando” esta primeira relação, estes “inimigos” oferecem carnes de caça abatida durante a jornada até o local da festa e é confirmado o convite através de diálogos cerimoniais. Este procedimento indica, como no caso tupinambá, uma afinização do “inimigo”. Os pais dos meninos<sup>33</sup> ainda estão em jejum e observarão uma alimentação ditada pelo *eremy* (o xamã cantor). O *bahinja*, ao adquirir o *status* de adulto, transforma de algum modo sua relação com seus pais, o que indica que a condição de “pessoa” destes também será modificada durante a festa. Se levarmos em conta que “[u]ma pessoa’ pode assim se referir a diversos indivíduos unidos pela partilha de uma posição comum em oposição a outro grupo similar” (Kelly 2001, 102), os consubstanciais do iniciado podem pensar a si mesmos como uma “pessoa”, ainda que existam vários participantes dessa unidade. Esse é o caso dos homens adultos com filhos Yudjá, já que o que “conta” como “pessoa” entre os Yudjá são apenas estes.<sup>34</sup> Vejamos, então, como sucede a “morte” dos iniciados.

Evidentemente, diferente dos inimigos tupinambá, não é necessário que os *paxira* ou qualquer outra pessoa morra.<sup>35</sup> O estágio similar a este é o ingresso dos *bahinja* no “mundo dos sonhos”

---

**33** Podemos pensar, “parte” da “pessoa” do neófito numa outra escala.

**34** “[O] caso é que a esposa, os filhos ou um irmão mais novo não necessariamente retiram um homem de sua solidude, seu fazer ou estar só. Para isso (...) é preciso a companhia de um consanguíneo mais velho, de um afim da mesma geração ou de geração superior, e de um amigo simétrico” (Lima 2005, 89).

**35** Uma hipótese, que se alinharia com a tese defendida por Teixeira-Pinto (1997) para o ritual Arara, seria adotar a caça e a morte dos animais que serão moqueados como um sacrifício semelhante. No entanto, não possuo dados suficientes para assegurar isto. Permanece uma questão quanto a isto para os Waimiri-Atroari. Como desconheço qualquer “dono” da caça entre estes índios, a quem seriam sacrificados os animais?

proporcionado pelo cesto (*matyty*). A passagem muda completamente o andamento do ritual. A partir de então, o xamã se transformará em diversos não humanos. Sua primeira metamorfose, a onça, predador por excelência das sociedades amazônicas, conduz os meninos a assumirem a posição de predador canibal. Assim, a caça trazida pelos *paxira* será consumida pelos neófitos e seus parentes mais próximos, incorporando as capacidades e afecções dos animais caçados.<sup>36</sup> Nota-se que os meninos, durante o ritual, ora são predadores consumindo sua presa, ora são os filhotes dos predadores.<sup>37</sup> É possível observar, nestas transformações, uma “captura de capacidades” nas viagens dos iniciados e xamã para as *maryba* dos não humanos.

Finalmente, após as sequências de predação canibal, o menino deve retornar ao mundo do “nós”. Assim como o matador *wari'*, que carrega dentro de si um inimigo, agora seu consubstancial, ele ainda é uma “meia” pessoa, encontra-se dividido e necessita ser “retotalizado”. Isso é feito cuidadosamente através da reclusão, banho e pintura corporal, “através da pintura e do banho (modificações corporais), (...) faz-se com que ele veja os *wari'* (inimigos) como “nós” (ex-inimigos)” (Kelly 2001, 118). Para os Waimiri-Atroari, esta retotalização é realizada, acredito, pelo açoitamento e o banho final. O ritual chega ao seu fim, os meninos agora são homens, “uma parte de um Outro se torna um Eu, a afinidade é transformada em consubstancialidade” (Kelly 2001, 122).

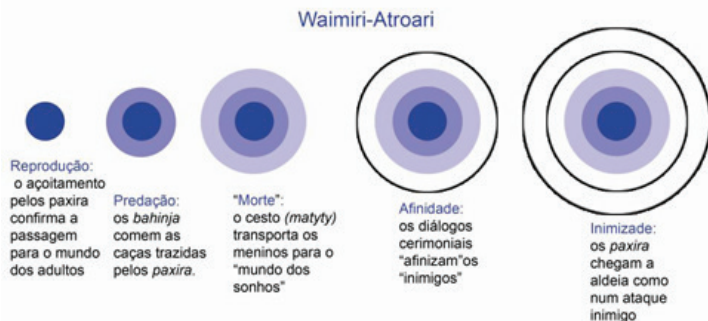
---

**36** “Na *maryba* de iniciação masculina os ascendentes, principalmente os pais do menino a ser iniciado cumprem uma rigorosa e restrita dieta. Durante o ritual, passam por períodos de jejum, não podendo ingerir nenhum tipo de alimento, nem água, sem a liberação expressa dos *eremy*. Cabe aos cantores oferecer, em determinados momentos do ritual, os alimentos à criança e aos pais” (Do Vale 2002, 72).

**37** Tal série de fatos vai perfeitamente ao encontro de alguns aspectos da cosmologia juruna. De acordo com Lima, entre os juruna, a reprodução humana e a socialização estão pautadas em “intervenções que neutralizam um afeto animal (agressividade-e-medo), freiam a volição, e capturam capacidades e forças animais (como a audição excepcional do japim, a dentição do macaco, a resistência do tatu) ou vegetais (o som produzido pela taquara)” (Lima 1996, 28).



O processo de *incorporação*, ou de englobamento do Outro pelo Eu, pode ser acompanhado nos diversos desembulhares das relações – desde as mais distantes do menino, como os convidados-inimigos que chegam da floresta, passando pela afinidade, até tornarem-se “parte” do próprio neófito – até comporem o feixe de relações que integram os *kinja* adultos. Esboçando um gráfico como o de Kelly (2001, 107), “desembrulhando” o guerreiro tupinambá, proponho o seguinte contraponto para o caso waimiri-atroari (da esquerda para a direita):



Devemos ter em mente que não são apenas partes de corpos que circulam, são pessoas inteiras. Daí a importância dos afins, *paxira*, neste intercâmbio. São eles os responsáveis por prover os pequenos “predadores canibais” com fractais transformáveis e transacionáveis que são também pessoas. Primeiro os *paxira* são operadores, pois chegam trazendo a caça, substância que será *incorporada* pelos *bahinja*. No desenrolar do ritual, os *bahinja* assumem a posição de operadores: pessoas divididas, incompletas, observando restrições alimentares e em um estado de extrema fragilidade. Assim transcorre a troca predatória, fundem-se identidades distintas e o Outro é englobado pelo Eu (Kelly 2001, 126).

Levando-se em conta que os grupos locais Waimiri-Atroari, como muitos outros da região da Guiana, sofrem fissuras e fusões constantes, então é possível afirmar, como observa

Overing, que a reciprocidade atua como “um modo particular de autopropetuação, não de grupos – que podem impor o controle coercitivo tanto de pessoas como de recursos escassos –, mas de relações, uma perpetuação que se contrapõe ao desenvolvimento de tal controle” (Overig 2002 [1984], 136-137). Nesse sentido, se não se tratam de grupos, mas de relações, estas são replicadas em diversas escalas de “pessoas”. Para ilustrar este ponto, voltemos ao paralelo com o caso tupinambá: um todo (grupo inimigo/ grupo local) dá uma parte (o cativo/ alguns *paxira*) que significa relações de afinidade e inimizade entre dois grupos (termos). Outras replicações dessa relação ocorrem quando o cativo/ *paxira* (todo, termo) dá seu sangue/caça (parte, operador) a seu matador/iniciado, ou quando o veneno é inoculado pelas formigas. Nas sociocosmologias ameríndias, existem pessoas em escalas variadas, o que só é compreensível pela teoria da fractalidade. No caso *wari'*, o sangue é um fractal em escala reduzida da pessoa, e pode-se dizer que todo o grupo *wari'* é uma pessoa em grande escala em relação a outros grupos.<sup>38</sup> Contudo, vale ressaltar, a ideia de autossimilaridade escalar implica que a pessoa-como-parte encerra uma pessoa inteira, e ao ser trocada modifica o corpo de outra pessoa-como-indivíduo ocasionando, por sua vez, uma mudança de perspectivas. No caso do ritual analisado, o menino torna-se um homem adulto.

A afirmação de Rivière expressa exatamente o que a meu ver se passa na Guiana: não existe uma distinção entre a reprodução da sociedade e a reprodução da pessoa (Rivière 2001 [1984], 136). Desta maneira, então, a questão guianesa, nas palavras de Viveiros de Castro, é “[ol] que é a “reprodução” da pessoa na Guiana – o que é a pessoa na Guiana?” (Viveiros de Castro 1986, 280). Neste texto, procurei responder a esta questão com relação aos jovens homens waimiri-atroari.

Se, como aponta Viveiros de Castro, “o verdadeiro afim é aquele com quem não se troca mulheres, mas outras coisas: mortos e

---

**38** “[A] pessoa-como-grupo é uma versão em escala ampliada da pessoa-como-indivíduo e uma versão duas vezes ampliada da pessoa-como-parte” (Kelly 2001, 102).

ritos, nomes e bens, alma e cabeças" (Viveiros de Castro 2002a, 157); então, os *paxira* são os afins por excelência, são as figuras que operam a abertura do grupo local, do parentesco, e dinamizam, reproduzem a sociedade produzindo novas pessoas. Traçando um paralelo à relação entre família e sociedade delineada por Lévi-Strauss (1983 [1956], 96-98), o grupo local guianense está para o restante do *socius* assim como as paragens estão para uma longa viagem. As paradas são uma espécie de negação da marcha da viagem, no entanto, são fundamentais para se "ganhar fôlego". A sociedade, ou melhor, como se tratam de relações e não de grupos reificados, a socialidade, portanto, se opõe a existência isolada dos grupos locais, estes só existem em suas relações com outros grupos locais, e a totalidade dos grupos locais em relação aos inimigos de fora.

Segundo a teoria da aliança matrimonial elaborada por Lévi-Strauss (1976 [1949]), também chamada teoria restrita (Dumont 1975 [1971]), a noção de reciprocidade é considerada a forma mais imediata que se pode integrar a oposição entre o *self* e o Outro. Pensando esse princípio em termos da fractalidade da "pessoa" e as trocas que a compõem, essa integração é levada ao seu extremo; pois, de fato, o Outro é *incorporado* pelo Eu.<sup>39</sup> Se é verdadeiro que um homem solteiro entre os primitivos é "somente metade de um ser humano" (Lévi-Strauss 1983 [1956], 79), a outra metade sendo presumivelmente sua esposa, um menino não iniciado pelos afins é "meio homem", pois não *incorporou* as relações que só os *paxira* e alguns não humanos têm a oferecer.

---

**39** A aliança, neste último caso, diferente da aliança matrimonial – ou aliança-estrutura, que implica numa troca-contrato – é uma aliança-devir, intensiva, que se dá entre heterogêneos e implica numa troca-metamorfose (Viveiros de Castro 2007, 125).

## REFERÊNCIAS

- Árhem, Kaj. "La red cósmica de la alimentación. La interconexión de humanos y la naturaleza en el noroeste de la Amazonia." In *Naturaleza e Sociedad. Perspectivas Antropológicas*, editado por P. Descola, e G. Pálsson. México: Siglo Veintiuno Editores, 2001 [1996].
- Baines, Sthephen G. "É a FUNAI que sabe": A Frente de Atração Waimiri-Atoari. Belém: MPEG/CNPq/SCT/PR, 1991 [1988].
- Baines, Sthephen G. "Censuras e Memórias da Pacificação Waimiri-Atoari." *Série Antropologia* 148. Brasília: Universidade de Brasília, 1993.
- Bruno, Ana Carla. Dicionário Waimiri-Atoari/Português. Manuscrito inédito, s/d.
- Bruno, Ana Carla. "Waimiri-Atoari Grammar: Some Phonological, Morphological, and Syntactic Aspects." Tese de Doutorado, University of Arizona, 2003.
- Clastres, Pierre. "Da tortura nas sociedades primitivas." In *A Sociedade Contra o Estado – pesquisas de antropologia política*. São Paulo: Cosac & Naify, 2003[1973].
- Deleuze, Gilles e Felix Guatari. 1730 — "Devir-Intenso, Devir-Animal, Devir-Imperceptível." In *Mil platôs — Capitalismo e Esquizofrenia*, vol. 4. Coleção TRANS. São Paulo: Ed. 54 1997.
- Descola, Philippe. "As duas naturezas de Lévi-Strauss." *Sociologia e Antropologia* 01(02) (2011): 35-51.
- Do Vale, Maria C. R. "Waimiri-Atoari em festa é Maryba na floresta." Tese de Mestrado, Universidade do Amazonas, 2002.
- Dreyfus, Simone. "Os empreendimentos coloniais e os espaços políticos indígenas no interior da Guiana Ocidental (entre o Orinoco e o Corentino) de 1613 a 1796." In *Amazônia: Etnologia e História Indígena*, editado por M. Carneiro da Cunha e E. Viveiros de Castro, 19-41. São Paulo: NHI-USP/FAPESP, 1993.
- Dumont, L. *Introducción a dos teorías de la antropología social*. Editorial Anagrama, Barcelona, 1975 [1971].
- Espinola, Cláudia Vogt. "O Sistema Médico Waimiri-Atoari: Concepções e Práticas." Dissertação de Mestrado, Florianópolis, PPGAS-UFSC, 1995.
- Farage, Nadia. "Caribes, aliás Canibais." In *As Muralhas dos Sertões. Os Povos Indígenas no Rio Branco e a Colonização*, 178-189. Dissertação de Mestrado. Campinas: Departamento de Ciências Sociais/IFCH/Unicamp, 1986.

- Fonseca, Dil e Edith Fonseca (eds.). *Kinja Ika – Histórias Waimiri-Atroari*. Manuscrito inédito, s/d.
- Guss, David. *To eave and Sing. Art, Symbol and Narrative in the South American Rain Forest*. Los Angeles: University of California Press, 1989.
- Haddad Junior, V., J. L. C. Cardoso e R. H. P. Moraes. "Description of an injury in a human caused by a false tocandira (*Dinoponera gigantea*, Perty, 1833) with a revision on folkloric, pharmacological and clinical aspects of the giant ants of the genera *Paraponera* and *Dinoponera* (sub-family Ponerinae)." *Rev. Inst. Medicina Tropical* 47(4) (2005): 235-238.
- Henley, Paul. "Inside and Out: Alterity and the Ceremonial Construction of the Person in the Guianas." In *Beyond the Visible and the Material: the Amerindianization of Society in the Work of Peter Rivière*, editado por L. Rival e N. Whitehead. Oxford, Oxford University Press, 2001.
- Jara, Fabiola. *El Camino del Kumú – Ecología e Ritual entre los Akuriyó de Surinam*. ISOR: Utrecht, 1990.
- Kelly, J. A. "Fractalidade e Troca de Perspectiva." In *Mana Estudos de Antropologia Social* 7(2) (2001).
- Lagrou, Els. *A fluidez da forma: Arte, Alteridade e Agência em uma Sociedade Amazonica* (Kaxinawa, Acre). Rio de Janeiro: Topbooks, 2007.
- Lévi-Strauss, Claude. "O Futuro dos Estudos de Parentesco." In *Organização Social*, editado por R. B. Laraia. Zahar Editores: Rio de Janeiro, 1965.
- Lévi-Strauss, Claude. *El Hombre Desnudo*. Siglo Veintiuno Editores: México, Espanha, Argentina, Colombia, 1967.
- Lévi-Strauss, Claude. *As Estruturas Elementares do Parentesco*. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Edusp, 1976 [1949].
- Lévi-Strauss, Claude. "A Família." In *O Olhar Distanciado*. Edições 70: Lisboa, Portugal, 1983 [1956].
- Lévi-Strauss, Claude. *O cru e o cozido*. São Paulo: Cosac & Naify, 2004 [1964].
- Lévi-Strauss, Claude. *A Origem dos Modos à Mesa*. São Paulo: Cosac & Naify, 2006 [1968].
- Lima, Tânia Stolze. "O Dois e seu Múltiplo: Reflexões sobre o Perspectivismo em uma Cosmologia Tupi." *Mana* 2(2) (1996): 21-47.
- Lima, Tânia Stolze. *Um peixe olhou para mim: o povo Yudjá e a perspectiva*. São Paulo: Ed. Unesp: ISA; Rio de Janeiro: NuTI, 2005.

- Matarézio Filho, Edson Tosta. "Ritual e Pessoa entre os Waimiri-Atroari." Dissertação de Mestrado, USP, 2010. <http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8134/tde-21102010-094714/pt-br.php>
- Morgan, Randy C. "Giant Tropical Bullet Ant, *Paraponera clavata*, Natural History and Captive Management, Entomology Insectarium, Cincinnati Zoo and Botanical Garden." Cincinnati: USA. Acesso janeiro 2010. <http://www.sasionline.org/antsfiles/pages/bullet/bulletbio.html>.
- Overig, Joanna. "Personal Autonomy and Domestication of the Self in Piaroa Society." In *Acquiring culture: cross cultural studies in child development*, editado por G. Jahoda e I. M. Lewis. London: Croom Helm, 1987.
- Overig, Joanna. "Estruturas Elementares de Reciprocidade – Uma nota comparativa sobre o pensamento sócio-político nas Guianas, Brasil Central e Noroeste Amazônico." *Cadernos de Campo* 10 (2002[1984]).
- Programa Waimiri-Atroari (PWA). *Relatório de Atividades 2007*. Manaus: Programa Waimiri-Atroari, Convênio Funai/Eletronorte, 2008.
- Rivière, Peter. *Indivíduo e Sociedade na Guiana*. São Paulo: Edusp, 2001[1984].
- Rodgers, David. "A soma anômala: a questão do suplemento no xamanismo e menstruação Ikpeng." *Mana Estudos de Antropologia Social* 8(2) (2002):91-125.
- Roth, Walter Edmund. "An Introductory Study of the Arts, Crafts and the Customs of the Guiana Indians." *Annual Report of the Bureau of American Ethnology* 38 (1925).
- Sick, Helmut. *Ornitologia Brasileira*. Rio de Janeiro: Ed. Nova Fronteira, 1997.
- Silva, Marcio F. *Romance de Primas e Primos: Uma Etnografia do Parentesco Waimiri-Atroari*. Manaus: Editora Valer/Edua, 2009.
- Strathern, Marilyn. *O Gênero da Dádiva: problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na Melanésia*. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2006[1988].
- Sztutman, Renato. "Sobre a ação xamânica." In *Redes de relações nas Guianas*, editado por Gallois, 152-226. Série Redes Ameríndias/NHII-USP/Humanitas/Fapesp, 2005.
- Teixeira-Pinto, M. *Iepari. Sacrifício e Vida Social entre os Índios Arara*. São Paulo: Eds. Hicitec/Anpocs, UFPR, 1997.
- Viveiros de Castro, E. "Sociedades minimalistas: a propósito de um livro de Peter Rivière." *Anuário Antropológico* 85 (1986).

- Viveiros de Castro, E. "Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio." *Mana Estudos de Antropologia Social* 2(2) (1996): 115-144.
- Viveiros de Castro, E. "O Problema da Afinidade na Amazônia." In *A Inconstância da Alma Selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2002a.
- Viveiros de Castro, E. "Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena." In *A Inconstância da Alma Selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2002b.
- Viveiros de Castro, E. "Filiação Intensiva e Aliança Demoníaca." *Novos Estudos CEBRAP* 77 (2007): 91-126.
- Wagner, Roy. "The fractal person." In *Big Men and Great Men: personification of power in Melanésia*, editado por M. Godelier e M. Strathern. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- Zerries, von Otto. "Die Vorstellung vom Zweiten Ich und die Rolle der Harpye in der Kultur der Naturvölker Südamerikas." *Anthropos – Internacinalne Zeitschrift für Völker und Sprachenkunde* 57 (1962).

## RESUMO

Este artigo tece uma reflexão sobre a noção de pessoa dos índios Waimiri-Atroari, povo caribe-guianense, com foco no ritual de iniciação masculina. Para tanto, abordo o ritual como um momento de aquecimento das trocas simbólicas deste grupo, em que o neófito *incorpora* diversas perspectivas ou "pessoas" em diversas escalas. Considero também o provável paralelo que se percebe entre a produção da tapioca e a produção do menino. Ao final, considero os diversos "desembrulhares" da "pessoa" waimiri-atroari e seu paralelo com um ritual tupinambá.

*Palavras-chave:* Etnologia, Waimiri-Atroari, Ritual, Noção de Pessoa.

## RESUMEN | RITUAL DE INICIACIÓN MASCULINA DE LOS WAIMIRI-ATROARI

Este artículo reflexiona sobre la noción de persona de los Waimiri-Atroari, pueblo caribe-guianens, con énfasis en el ritual de iniciación masculina. Por lo tanto, me acerco al ritual como un momento de calentamiento de los intercambios simbólicos deste grupo, en el que el neófito “encarna” diversas perspectivas o “personas” en diversas escalas. También considero el paralelo probable que se puede ver entre la producción de tapioca y la producción del niño. Por último, tengo en cuenta los distintos “desembrollares” de la “persona” Waimiri-Atroari y su paralelo con un ritual tupinambá.

*Palabras clave:* Etnología, Waimiri-Atroari, Ritual, Concepto de Persona.

## ABSTRACT | WAIMIRI-ATROARI MALE INITIATION RITUAL

This article reflects on the personhood of Waimiri-Atroari indians, a caribbean-guyanese people, with a focus on male initiation ritual. Therefore, I approach the ritual as a moment of heating of the symbolic exchanges in this group, in which the neophyte “embodies” different perspectives or “people” in different scales. I also consider the likely parallel that can be seen between the production of *tapioca* and the production of the boy. Finally, I consider the various “unwrap” of the waimiri-atroari “person” and its parallel with a tupinambá ritual.

*Keywords:* Ethnology, Waimiri-Atroari, Ritual, Personhood.